ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

УДК 1(091)

Брусенцов Николай Дмитриевич
студент 4 курса бакалавриата института философии и права
Новосибирского государственного национального исследовательского университета
n.brusentsov@g.nsu.ru

СТАНОВЛЕНИЕ РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В ТРУДАХ ГРИГОРИЯ НИССКОГО И НЕМЕСИЯ ЭМЕССКОГО

Аннотация: Данная статья посвящена исследованию становления ранневизантийской антропологии в трудах таких видных мыслителей, как Григорий Нисский и Немесий Эмесский. Если в 1942 году Ханс Урс фон Бальтазар отмечал недостаточную известность Григория Нисского и ограниченное число исследователей, знакомых с его работами, то в XXI веке ситуация кардинально изменилась.

Появляются новые исследования, посвященные анализу антропологических концепций Григория Нисского и Немесия Эмесского, что свидетельствует о значимости и востребованности изучения их наследия. В этом контексте целью нашего исследования является анализ взаимосвязи антропологических концепций Григория Нисского и Немесия Эмесского.

Ключевые слова: Ранневизантийская антропология, патристика, христианская антропология, становление антропологии.

Цитирование: Брусенцов Н. Д. Становление ранневизантийской антропологии в трудах Григория Нисского и Немесия Эмесского // Новосибирский временник. 2025. № 3. С. 6-16.

Brusentsov Nikolay Dmitrievich
4th year undergraduate student of the Institute of Philosophy and
Law of Novosibirsk State National Research University
n.brusentsov@g.nsu.ru

THE FORMATION OF EARLY BYZANTINE ANTHROPOLOGY IN THE WORKS OF GREGORY OF NYSSA AND NEMESIUS OF EMESIA

Abstract: This article is dealing with the study of the formation of early Byzantine anthropology in the works of such prominent thinkers as Gregory of Nyssa and Nemesius of Emesa. While in 1942 Hans Urs von Balthasar noted the insufficient popularity of Gregory of Nyssa and the limited number of researchers familiar with his works, in the twenty-first century the situation has changed dramatically.

New studies devoted to analyzing the anthropological concepts of Gregory of Nyssa and Nemesius of Emesa are appearing, which indicates the significance and demand for the study of their heritage. In this context, the aim of our study is to analyze the relationship between the anthropological concepts of Gregory of Nyssa and Nemesius of Emesa.

Keywords: early Byzantine anthropology, patristics, Christian anthropology, formation of anthropology.

Citation: Brusentsov N. D. The formation of early Byzantine anthropology in the works of Gregory of Nyssa and Nemesius of Emesa // Novosibirsk Vremennik. 2025. №. 3. pp. 6-16.

Антропологические воззрения Григория Нисского в труде «Об устроении человека»

Григорий Нисский известен прежде всего как отец Церкви. Признанный святым философ и богослов сделал большой вклад в христианскую мысль. Его творчество охватывает множество философских тем, но в рамках этой работы мы сконцентрируемся на его антропологии. Центральной же антропологической работой Григория является труд «Об устроении человека» (379).

Главной проблемой, которую пытается решить Григорий в этом произведении, является несоответствие между сотворением человека по образу и подобию Божьему с одной стороны и частично телесной природой человека — с другой.

Человек в мире — «царь подчинённых», сотворённый по образу и подобию Царя Вселенной. Он «вводится в мир лишенным естественных прикрытий, каким-то безоружным и бедным, имеющим нужду во всем потребном для жизни, достойным, по-видимому, более сожаления, нежели ублажения» [2, С. 17], но его недостатки можно объяснить тем, что они заставляют человека использовать свой ум, чтобы их компенсировать. В самом же теле человека прослеживается его роль в мире, ведь человек прямоходящий, что делает его обращённым к небу. Прямохождение позволяет человеку использовать свои руки, многообразие возможностей использования которых, в том числе для добычи и приготовления пищи, позволило человеку иметь рот, язык, зубы и губы, предназначенные для речи, а не для щипания травы и разрывания мяса.

Речь вообще занимает особое место в характеристике человека Григорием. Человек — существо словесное. Телесный инструментарий человека приспособлен именно к потребности говорить.

Самой речью управляет ум, который Григорий определяет как «умопредставляемое и бестелесное достояние» [2, С. 21]. Он непознаваем, и познать его в принципе невозможно, как и самого Бога, сообщившего человеку ум. Он бесплотен и в равной степени неизъяснимым образом присутствует во всех органах. Он пользуется телом, как музыкант пользуется инструментом, что соотносится с другой музыкальной метафорой — с описанием речевого аппарата, в котором, по словам Григория, смешана музыка лиры и свирели. Управление телом сходно с настройкой инструмента, а речь, таким образом, с самой мелодией.

Помимо словесного музицирования тело нужно уму для получения информации из внешнего мира. Для этого нужны органы чувств. Связь ума с телом для Григория очевидна: если тело не в порядке, то и мышление хромает.

Человек есть не только тело, но и душа, а точнее, их единство. Душа у человека одна, разумная и невещественная, но в человеке есть ещё две силы, которые называют душами: питательная и чувствующая. Здесь, очевидно, Григорий использует классификацию Аристотеля, но соотносит её с понятиями апостола Павла: «Так, подобное этому узнали мы от апостола, когда говорил он Ефессянам, желая им «да сохранится всесовершенная благодать и тела и души, и духа в пришествие Господа» (1Фес. 5,23), питательную часть называя телом, чувствующее означая словом душа, а умопредставляемое — словом дух» [2, С. 19]. Неудивительно, что человек в Священном Писании среди творений Божьих упоминается последним, так как «природа естественным образом, как бы по степеням, — разумею отличительные свойства жизни, — делает восхождение от малого к совершенному» [2, С. 42].

Остановимся на этом подробнее. Философской системе Григория присущ особенный взгляд на сотворение. Как пишет Ладнер, Григорий переосмысляет концепцию одновременного творения Филона Александрийского, согласно которой одновременное творение происходило как в сознании Бога, так и в действительности, при разумном создании вселенной по идеальному образцу. Согласно Филону, в рассказе Книги Бытия о шестидневной работе Бога сначала описывается идеальное творение, которое называется первым днем, а затем реальное, телесное, творение, которому соответствуют остальные пять дней. Тем не менее, все творения Божьи появились в одно мгновение. Шесть дней лишь указывают на совершенный логический порядок, который отражает последующий рост всех живых существ от материи до семени и плода». Григорий Нисский, напротив, утверждал, что в первом творческом импульсе и мгновении Богом была заложена «семенная сила», от которой все различные творения, то есть даже те, что были в первоначальные шесть дней, должны были появиться позже, в соответствии с упорядоченной и необходимой последовательностью во времени». Таким образом, в отличие от Филона, он различает лишь потенциальное существование всех вещей, когда они были одновременно созданы, и их реальное последовательное или временное возникновение [3, С. 72-73]. Этот принцип важен для антропологии Григория тем, что он применяет его к развитию человеческой души.

Благодаря концепции одновременного сотворения и последовательного появления трёх душ и соответствующих им тел (питательная — растения, чувствующая — животные, разумная — человек) Григорий сохраняет единство между материальной и духовной частями человека, преодолевая представления о предсуществовании душ и о реинкарнации. Только разумная душа является полной и истинной душой, и она создана таковой изначально, но это ясно не сразу. Чтобы стать тем, чем она действительно является, она должна пройти через логически более ранние стадии растительной и животной душ, а поэтому в Книге Бытия о вневременном творении растения и животные упоминаются раньше человека. Душа и тело каждого человека были созданы потенциально в первоначальный момент творения, но фактический союз между душой и телом человека происходил и происходит заново в каждом отдельном случае.

Чтобы объяснить взаимоотношения Бога с человеческими душой и телом, Григорий прибегает к аналогии с зеркалом: «Поскольку прекраснейшее и превосходнейшее из всех благ есть само Божество, к которому устремлено все вожделевающее прекрасного, то утверждаем поэтому, что и ум, как созданный по образу Наилучшего, пока, сколько можно ему, причастен подобия Первообразу и сам пребывает в красоте; если же сколько-нибудь уклонится от этого подобия, лишается красоты, в которой пребывал. А как, по сказанному нами, ум украшается подобием первообразной красоты, подобно какому-то зеркалу, которое делается изображающим черты видимого в нем, то сообразно с этим заключаем, что и управляемое умом естество держится его и само украшается предстоящей красотой, делаясь как бы зеркалом зеркала, а им охраняется и поддерживается вещественное в том составе, естество которого рассматривается» [2, С. 184].

Душа отражает Бога, а тело отражает душу. Мир в порядке до тех пор, пока душа обращена к созерцанию непосредственно Бога, но, когда душа предпочитает созерцать мир, а не Бога, творение приходит в беспорядок. Григорий представляет себе душу и тело как уникальное творение Бога, созданное для добродетельного общения с ним. При правильном функционировании в качестве суверенного правителя и вершины Божьего творения человек служит точкой соприкосновения между Богом и остальной тварью.

Люди — единственные существа, способные созерцать Бога непосредственно, и до тех пор, пока они продолжают созерцать Бога и сопротивляются желанию поддаться материальным аппетитам, они могут подчинять себе творение как наместники Бога. Но если они перестают созерцать Бога и начинают смотреть на земные вещи, тогда они отказываются от контроля над своими материальными аппетитами и порядок управления меняется на противоположный: все остальное творение начинает управлять ими.

Почему же человек, созданный по образу и подобию Божьему, способен подчиняться материальным аппетитам? Почему он умирает?

Бог создал человека духовным и телесным, потому что предвидел его падение, его первородный грех, который заключался в непослушании Адама и Евы, и все ужасные последствия этого, кульминация которых в смертности падшего человека. Как большинство отцов, так и Григорий Нисский полагал, что сексуальное состояние человека в наибольшей степени отражает его грубую телесность, что оно составляет самую сильную из его страстей и главное различие между человеком и Богом. Однако главная причина, по которой он делал такой акцент на бисексуальности человека, была, как уже отмечалось, иной. Источник зла — не в Боге: это, скорее, уход человека от Богом данного добра. Но Бог знает, что человек, извращенно используя свою свободную волю, свою духовную свободу, потеряет свою богоподобную, бессмертную жизнь. Должен ли он был потерять ее навсегда? Ответ Григория на этот вопрос можно сформулировать следующим образом: только если бы человек получил изменчивость, связанную с его телом, и дар полового размножения, человечество получило бы возможность вернуться к Богу. Без изменчивого и смертного тела человек остался бы в духовном отвращении от Бога, вместе с падшими ангелами; без полового размножения смертные падшие люди вымерли бы ещё на этапе Адама и Евы. Но благодаря Божьему провидению люди получили возможность исправиться индивидуально. В конце времен, на небесах, где, как напоминает нам Григорий, нет брака, «первый творческий образ — подобие с Богом, со Христом, в Котором нет ни мужского, ни женского», — снова выйдет на первый план в чистом виде. Задача человечества во времени и истории — стать тем, чем оно является в изначальном Божьем замысле: духовным существом или, точнее, существом, в котором все достоинство человека проявляется не только в его разуме, но и в одухотворенном теле.

Какие выводы можно сделать из всего вышесказанного? Антропологическое учение Григория Нисского, представленное в трактате «Об устроении человека», демонстрирует вы-

сокую степень синтеза христианской теологии с античной философией, в особенности с платонической и аристотелевской традицией. В центре его размышлений — проблема соотношения образа Божьего в человеке с его телесной обусловленностью и смертной природой. Григорий преодолевает дуализм духа и тела, характерный для ряда гностических и неоплатонических систем, предложив динамическую модель человеческой природы как единства разумной души и тела, сотворённых в потенциальной полноте и проявляющихся через историческое развёртывание.

Ключевым моментом в концепции Нисского является понимание ума как нематериального начала, тесно связанного с телом, но не подчинённого ему. Ум, наделённый способностью к слову, выступает не только как орган познания, но и как отражение Бога. Эта связь получает метафорическое выражение в образе зеркала, через который транслируется первообразное совершенство от Бога к душе и далее к телесной форме человека. Подобная трёхуровневая структура отражения актуализирует онтологический статус человека как медиатора между Творцом и творением.

Особое значение в антропологической системе Григория имеет концепт «семенной силы», посредством которого он интерпретирует акт творения не как одномоментное событие, как у Филона Александрийского, но как онтологически насыщенный процесс, предполагающий потенциальность и её актуализацию во времени. Такое представление позволяет ему сохранить и подчеркнуть телесно-историческую обусловленность человеческого существования, не отказываясь от идеи его изначального совершенства.

Таким образом, антропология Григория Нисского представляет собой попытку осмысления человеческой природы в её эсхатологической перспективе. Человек мыслится не как завершённое существо, а как становящееся существо, чья цель заключается в обожении, то есть в достижении полноты бытия через добровольное возвращение к Богу. Телесность и смертность в этой парадигме не отрицаются, а, напротив, условно необходимы для осуществления замысла Божьего: они обеспечивают возможность свободы, нравственного выбора и исторического пути к восстановлению первозданного подобия.

Ранневизантийский философ Немесий Эмесский

В Кембриджской истории философии поздней Античности первой христианской антропологией признаётся написанная в конце 4 века De natura hominis, она же “О природе человека”. Её автором был Немесий, епископ города Эмесса, о котором кроме этого факта ничего больше толком не известно. Труд Немесия не был закончен, большую его часть занимает физиология, но в нём всё же есть достаточно стройное изложение его философского учения, а сама книга пользовалась большой популярностью. Немесий — малоизученный автор: единственная монография на английском языке, посвящённая его идеям, вышла в 2022. В этой монографии её автор Дюзенбери пишет: “Влияние епископа Эмессы на философию так широко, но так сокрыто, что его можно назвать серым кардиналом мысли Византии и Европы” [5, С. 225].

Традиционно Немесия характеризуют как философа-неоплатоника, эклектика. Эклектичность, действительно, свойственна его философии, но она никак не сводится к части неоплатонической традиции. Немесий — оригинальный мыслитель, предвосхитивший множество философских идей.

В размышлениях о природе души Немесий обращается к платонической традиции, согласно которой душа является нематериальным, бессмертным началом, способным сохранять и организовывать телесную форму. Он принимает идею о предсуществовании душ, концепцию, позднее осуждённую на V Вселенском соборе в Константинополе (553 г.). Однако интерпретация Платоном тела как простой оболочки, в которую заключена душа, вызывает у него сомнения. В этом аспекте взгляды Немесия сближаются с философией Аммония Саккаса, наставника Плотина. Он утверждает, что нельзя рассматривать связь души и тела по аналогии с соединением двух телесных сущностей, поскольку душа, будучи нематериальной, остаётся неслиянной и неизменной в процессе соединения. Это означает, что она может временно «отстраняться» от телесности, например, во сне или в актах чистого умозрения, не теряя при этом своей целостности. Душа как бы присутствует в теле, но не растворяется в нём, подобно тому, как солнечный свет пронизывает воздух, делая его сияющим, не становясь при этом частью самой воздушной среды. Хотя эта аналогия ограниченна, поскольку и свет, и воздух — материальные, а душа, напротив, объемлет тело целиком как нематериальная сущность.

Для более глубокого понимания Немесий прибегает к аналогии между душой и телом, с одной стороны, и соединением Логоса с человеческой природой — с другой. Он подчёркивает,

что, несмотря на единство, Логос не подвергается воздействию страданий или изменений, в отличие от души, которая сочувствует телесному страданию. В христологической перспективе это соединение остаётся уникальным: Божественная природа соединяется с человеческой без слияния, без изменения и без превращения, участвуя не в страстях, а в действиях. Таким образом, форма существования души в теле представляет собой совершенно особый тип единства — не идентичный ни чисто физическому взаимодействию, ни божественно-человеческому союзу, а занимающий промежуточное положение, отражающее сложную структуру человеческого бытия.

Самое известное изложение понимания Немесием свободы принадлежит Алексею Фёдоровичу Лосеву в его "Истории античной эстетики": "Признавать причиной всего существующего судьбу — совершенно нелепо. Ведь в таком случае все предопределялось бы небесным круговращением; и человек ни за что не отвечал бы ни в личной, ни в общественной жизни. Но не правы и те, которые признают за человеком свободу выбора, но отрицают свободу осуществления выбранного, поскольку такое осуществление, как говорят, зависит уже от судьбы. Это уже ограниченное понимание судьбы. Но поскольку оно вносит нетерпимый дуализм, оно тоже никуда не годится. Нормальный человеческий опыт говорит о том, что человек есть разумное существо; а так как разум ни от чего не зависит, а зависит только от самого себя, он всегда еще и свободен, так что человек есть свободное разумное существо. Самое же главное то, что, если человеку и не удается поступать так, как велит ему свободный разум, и даже если вообще существуют пороки и преступления, то все совершается по усмотрению провидения. Провидение заботится о судьбе человека и всех людей вообще; и поэтому если, например, совершено преступление, это значит, что оно необходимо в том или ином смысле для человека, как, например, и для убийцы, и для убиваемого. Провидение, в отличие от беспринципно действующей судьбы, действует только для конечного торжества человека как свободного разума, потому что и само провидение есть свободный разум" [6, С. 41].

Отметим, что это не вполне исчерпывающая характеристика. Во-первых, Лосев, по сути, подменяет у Немесия понятие фюсис (природы) более поздними неоплатоническими и христологическими трактовками, в которых природа человека уже заранее содержит в себе рациональность и моральную ответственность. Между тем, сам Немесий последовательно демонстрирует двойственность и неустойчивость этого понятия: с одной стороны, природа — это источник рождения, роста и разрушения, с другой — божественная природа не подвержена изменению. Он не предлагает чёткого онтологического разграничения между тварной и нетварной природой, что свидетельствует о незавершённости его философской системы.

Также стоит отметить, что Немесию свойственен классический взгляд на человека как на микрокосм, отражающий макрокосм. Сам же человек уникален: он отличается от всего на Земле эссенциально, не только эйдосом тела, но и эйдосом души. Человечество уникально и физически, и метафизически. Быть человеком для Немесия значит быть свободным, а человеческий выбор — это естественная сила (дюнамис), эманирующая из рациональной субстанции (усия), которая реализуется в человеческом действии (праксис). Действиями управляют законы и политические режимы в человеческих городах. Неактуализированными же выборами занимается непознаваемое провидение в божественном городе.

Дюзенбери называет Немесия космополитическим философом именно из-за этого мирового города, космополитическим в прямом смысле, философом космического полиса [5].

Представление о мире как устроенном подобно граду, от элементарных природных процессов до свободных актов воли Бога, является одним из центральных элементов философской системы Немесия. Эта идея прослеживается на протяжении всего трактата и выражается, в частности, в его размышлениях об упорядоченности животного мира, где множество видов, по его мнению, существует в своеобразных сообществах, напоминающих города. Вслед за Василием Великим, который описывает, как отдельные животные организуют собственную форму управления, Немесий отмечает, что некоторые виды демонстрируют сложные формы коллективного поведения, указывающие на зачатки общественной структуры. Эти наблюдения свидетельствуют не о «механистичности» животной природы, как это станет характерным для философии Нового времени, а о наличии в ней чего-то, что он называет «тенью разума».

Таким образом, Немесий выходит за пределы стоической идеи о полной иррациональности животных и противопоставляет ей свою концепцию мира животных как целостных и упорядоченных организмов, действующих в соответствии с присущей им природой. Мир животных включается в универсальный поря-

док, управляемый Божественным Провидением, и человек, нарушающий этот порядок, совершает нравственное преступление. Уже на первых страницах трактата подчёркивается: высокомерное отношение к животным является нарушением природной гармонии, установленной Богом.

Идея Немесия о том, что и животные, и люди участвуют в формах «правления», проливает свет на его антропологическую модель. Он подчёркивает, что только человек способен воспринимать управление, основанное на законе, и быть объектом попечения со стороны законодателя. Эта мысль соотносится с раннехристианской традицией, где Моисей представляется как первый законодатель, а высшим Законодателем признаётся сам Бог — Творец и Владыка всего сущего. Для Немесия Бог — не просто всеведущий наблюдатель, но деятельный Управитель, Чья природа — быть источником власти, не ограниченной ни естественной необходимостью, ни предписаниями закона.

Мир, по мысли Немесия, является своего рода трансцендентным государством, где рай — это первичный идеальный град, в котором был испытан человеческий выбор. Быть человеком означает существовать в этом богоустановленном «мировом граде», где каждая личность находится под действием Провидения. Немесий не использует термин космополис, но его мышление глубоко пронизано представлением о мире как универсальной, надэтнической и наднациональной структуре, в которую человек вступает по праву рождения и в которой он несёт ответственность, независимо от того, где он живёт или к какому народу принадлежит [5, С. 132].

Провидение в трактате описывается как всепронизывающее и индивидуализирующее. Немесий настаивает на том, что забота Бога распространяется не только на всё сущее в целом, но и на каждую отдельную личность. Мир не является анонимным механизмом, но структурой, в которой различие форм, внешности, голоса, цвета кожи и других признаков служит не для социальной иерархии, а для индивидуализации человеческого бытия. Если бы люди не различались по этим признакам, утверждает он, было бы невозможно ни правосудие, ни политическая организация, ни даже само выживание рода человеческого.

По Немесию, истинно человеческое определяется не только разумностью, но и способностью к жизни в политическом и божественном порядке, политическим устройством жизни, что, конечно, есть наследие определения человека Аристотелем как политического животного. Его концепция природы человека носит космополитический характер и в привычном нам смысле этого слова: все люди участвуют в одном и том же моральном и онтологическом устройстве независимо от различий происхождения или культуры. В финале трактата он утверждает, что природное одинаково для всех — это и есть основание морального и метафизического равенства человечества.

Развивая тему свободы, одним из центральных положений антропологии Немесия является утверждение о том, что человеку по природе доступен нравственный выбор: он способен как к справедливости, так и к её противоположности. Эта идея, восходящая к «Никомаховой этике» Аристотеля, где добродетель и порок признаются результатом свободного действия, в книге занимает системообразующее место. Немесий настаивает на том, что свобода нравственного выбора не является культурно обусловленным явлением, но представляет собой универсальную характеристику человеческой природы. Это касается как античных греков, иудеев и христиан его эпохи, так и первых людей, оказавшихся перед нравственным испытанием в Эдемском саду.

Особенно примечательно, что данный тезис появляется в одном из немногих этнографических фрагментов трактата, где Немесий замечает: «Всякий народ по своей природе следует какому-либо закону, осознавая при этом, что исполнение закона — в его власти». Он добавляет, что большинство народов считают своих законодателей божественными. Однако интереса к историческим или мифологическим различиям религиозных систем Немесий не проявляет. Напротив, его цель — сформулировать универсальный вывод: знание о собственной способности к нравственному выбору врождённо всем людям как представителям человеческого рода.

В трактате систематически проводится мысль о том, что разум и волевое намерение — это двойственная божественная структура, вложенная в человеческое существо изначально. Именно это позволяет человеку действовать свободно. Немесий, тем не менее, не отрицает наличия природных или физиологических ограничений. Он признаёт, что врождённые дефекты, черепно-мозговые травмы и даже темперамент — как, например, избыток «жёлтой желчи», вызывающей гневливость, — могут искажать проявление воли. Он также соглашается с медицинскими теориями Гиппократа и Галена, согласно которым телесные «смешения» могут вызывать поведенческие аномалии. Кроме того, Немесий указывает,

что силой обладает привычка, она может стать своего рода приобретённой природой. Привычка формирует устойчивые модели поведения и может как поддерживать, так и подрывать нравственную волю человека.

Однако все эти внешние и телесные влияния не отменяют главного: у человека остаётся врождённая способность к выбору. Эта способность заложена в душе, но проявляется через телесные органы и эмоциональные реакции — точно так же, как и в правовых структурах античных городов.

Вернёмся чуть назад. Мы выяснили, что для Немесия свобода — одно из центральных понятий, но не ей одной характеризуется человек.

Начинается сам трактат с утверждения: «Многими, и притом славными, мужами признано, что человек прекрасно устроен из разумной души и тела и настолько хорошо, что иначе невозможно было ему произойти и существовать. [7, С. 12].

Цель Немесия — изложить целостное учение о человеческой природе, и он начинает с классической идеи: человек состоит из тела и разумной души. Немесий уже во второй главе признаёт, что “почти все древние расходятся во мнениях относительно природы души” [7, С. 15]. Более того, во второй строке первой главы он отмечает, что само выражение “разумная душа”, с которого он начинает, является предметом спора. В подтверждение своих слов он ссылается на видного неоплатоника Плотина, еретика Аполлинария Лаодикийского, представителей стоицизма, считающих разум руководящей частью души, а также на Аристотеля, упоминавшего потенциальный разум и его пробуждение извне.

Тем не менее, интерес к термину «разумная душа» вскоре сменяется другой задачей. Неясность такого начала оказывается намеренной: вопрос о разумной душе даёт Немесию возможность сослаться на Платона как на авторитет, с чьей помощью он вводит основополагающее, иерархически выстроенное понятие. Это не просто взгляд некоторых мудрецов, но истина, признанная всеми людьми.

Вот как Немесий вводит Платона в текст: «Платон же, рассматривающий то, что в человеке превосходнейшее, и этим обращающий наше внимание на божественность одной души и заботу о ней, по-видимому не говорит, что человек состоит из того и другого, из тела и души, но — (только) из души, пользующейся такого рода телом, чтобы мы, поверив, что мы сами — душа, преследовали одни только блага души: благочестие и добродетели — и презрели страсти телесные, в том предположении, что они не свойственны человеку как человеку, но прежде всего животному, а потом уже человеку, поскольку и человек есть животное» [7, С. 31].

Тем не менее, одной ссылки на Платона Немесию недостаточно. Он хочет построить своё учение не на частном философском мнении, а на универсально признаваемом факте. Таким фактом для него становится следующее наблюдение: «Конечно, всеми людьми признано, что душа выше (превосходнее) тела: от нее, ведь, как орган, движется тело. Это ясно обнаруживает смерть: когда душа отделяется, тело остается совершенно неподвижным и бездеятельным подобно тому, как с удалением художника неподвижными остаются инструменты» [7, С. 33].

Заметим, что также одним из фундаментальных принципов трактата становится положение «тело — орудие души». Эта идея восходит к платонической традиции и медицинской мысли Галена. Как цитирует Немесий, «душа использует все части тела, ибо тело — это инструмент души» [7, с. 28].

Таким образом, реальной отправной точкой становится не теоретическое суждение о «разумной душе», а очевидное для всех наблюдение: душа превосходит тело. Даже те, кто отрицает бессмертие души, не могут отвергнуть этот факт, подтверждаемый самой природой смерти. Немесий указывает, что тело иногда может доминировать: например, дыхание — физиологическая функция, неподвластная усилию воли. Однако основной его тезис остаётся неизменным: душа выше тела.

В «Федоне» Платона, на который Немесий явно ссылается, смерть определяется как разделение души и тела. Это не доказательство бессмертия, а повод к размышлению: может ли душа существовать после смерти отдельно? Так и у Немесия: вопрос о бессмертии рассматривается в дальнейшем, но важным остаётся не бессмертие, а господство души при жизни.

Превосходство души над телом также станет структурообразующим элементом всего трактата. В главах 6–28 он рассматривает, как это превосходство реализуется в анатомии и физиологии, а в главах 29–43 — как оно выражается в праве и общественном устройстве. В финальных главах трактата он даже усиливает свою изначальную мысль: в добровольных действиях человек является уже не просто «превосходящей» частью, но властелином своего тела и поступков.

Без такого рода господства, по мысли Немесия, невозможны ни моральная ответственность, ни сообщество людей как «полис» —

город, общественный организм. Мир, в его представлении, — это не хаос, а стройная система, в которой человек, соединяя в себе дух и плоть, занимает центральное место.

Подведём итоги. Немесий представляет собой не просто философа своего времени, но и оригинального мыслителя, который соединяет христианскую антропологию с неоплатоническими и стоическими традициями, создавая концепцию, которая предвосхищает многие идеи, позже развитые в средневековой христианской философии.

Главной темой произведения является антропология, в центре которой стоит человек как разумное существо, наделённое свободой воли и моральной ответственностью. Для Немесия человек — это не просто существо, состоящее из тела и души, но также субъективное существо, которое обладает врождённой способностью к нравственному выбору, что делает его ответственным за свои поступки. Эта способность к выбору, по мнению Немесия, не ограничивается культурными или социальными рамками, а является универсальной характеристикой человеческой природы, присущей всем людям. Он подчеркивает, что свобода человеческого выбора не является чем-то внешним или случайным, но находится в самой сути человеческой души, которая в процессе её соединения с телом сохраняет свою независимость и способность действовать.

Немесий выводит интересную аналогию, что душа в теле подобна Логосу в человеческой природе. Душа остаётся неизменной и неслиянной с телом, как свет не сливается с воздухом, хотя и проникает его. Это размышление об отношениях души и тела подводит к более сложному осмыслению человеческой сущности, где ни одно из начал не определяет полностью другого. Тело, по Немесию, является орудием души, а душа, в свою очередь, может воздействовать на тело, но не теряет своей самостоятельности.

Что касается свободы, то Немесий, безусловно, придерживается идеи, что человек — это существо свободное, но не в том смысле, как это трактуют современные представления о свободе воли. Для Немесия свобода — это не бесконечная возможность выбора, а способность действовать в соответствии с рациональностью, которая является источником всякой свободы. В этом контексте важнейшую роль играет не только способность к моральному выбору, но и его участие в божественном порядке, ибо человек существует в мире, где Промысел Божий направляет его судьбу и жизнь, даже если это не всегда очевидно.

Интересен также взгляд Немесия на человека как на микрокосм, в котором отражаются все законы и порядок макрокосма. Человек, по его мнению, не только живёт в гармонии с природой и космосом, но и является частью более широкого, универсального порядка, управляемого божественным Провидением. Эта идея гармонии и порядка видится через концепцию «мирового града», в котором каждый человек имеет своё место и свою роль, а его свобода воли включает в себя как возможность выбора, так и ответственность за соблюдение этого порядка.

Важным аспектом философской системы Немесия является его осознание несовершенства человеческой природы и её подверженности внешним влияниям, включая физиологические и психологические факторы. Он признаёт, что природные дефекты и внешние условия могут ограничивать волю человека, но при этом утверждает, что основная цель человека — это стремление к совершенствованию и реализации своего внутреннего, свободного разума. Этими размышлениями Немесий делает шаг вперёд в развитии христианской антропологии, где каждый человек, несмотря на свои физические или социальные ограничения, остаётся ответственным за свои поступки и выбор.

Таким образом, философия Немесия и его взгляд на человека как свободное, разумное и моральное существо, способное действовать в соответствии с законами как природными, так и божественными, закладывает основы для дальнейшего развития христианской антропологии и философии в целом.

Антропологические учения Григория Нисского и Немесия Эмесского как части ранневизантийской мысли

В чём сходства и различия концепций этих двух авторов? Одной из фундаментальных точек соприкосновения в антропологических концепциях Григория Нисского и Немесия Эмесского является признание человека союзом души и тела. Григорий Нисский рассматривает это единство не как статичное сосуществование, а как динамический процесс, заложенный потенциально в акте творения и реализующийся в индивидуальном бытии каждого человека. Он стремится преодолеть характерный для неоплатонических систем дуализм, предлагая видение человеческой природы как целостности, где разумная душа и тело неразрывно связаны. Аналогично Немесий Эмесский начинает с утверждения о прекрасном устроении человека из разумной

души и тела. Хотя Немесий акцентирует превосходство души как активного начала, приводящего в движение тело, он также рассматривает их связь как необходимую для целостного человеческого существования.

Важнейшей характеристикой человека в обеих концепциях выступает разум. Григорий Нисский определяет ум как бестелесное и непознаваемое достояние, дарованное человеку Богом и являющееся основой его способности к слову и познанию. Ум, по Нисскому, не только управляет телом, но и служит отражением Божественного образа в человеке. Немесий Эмесский также помещает разум в центр своей антропологии, уже в самом термине «разумная душа» обозначая ключевую особенность человеческой природы. Для Немесия разум является не только познавательной способностью, но и источником свободы воли и нравственного выбора, что делает человека ответственным за его действия.

Тема свободы занимает значительное место в антропологических размышлениях обоих авторов, хотя и интерпретируется ими с различных позиций. Григорий Нисский рассматривает свободную волю как неотъемлемое свойство человека, злоупотребление которой привело к грехопадению. Однако именно благодаря этой свободе человек сохраняет потенциал для возвращения к Богу и уподобления Ему. Немесий Эмесский делает свободу нравственного выбора краеугольным камнем своей антропологии. Он утверждает, что способность выбирать между добром и злом является врожденной характеристикой человеческой природы, универсальной для всех людей и не зависящей от культурных или социальных контекстов.

Несмотря на эти сходства, между антропологическими концепциями Григория Нисского и Немесия Эмесского существуют и различия. Одним из ключевых различий является отношение к предсуществованию душ. Немесий Эмесский обращается к платонической идее о предсуществовании душ, хотя и критикует представление о теле как простой темнице души. Григорий Нисский, напротив, решительно отвергает концепцию предсуществования душ, развивая оригинальную идею об одновременном творении в потенции и последовательном развертывании различных аспектов человеческого бытия. Его концепция «семенных сил» объясняет появление различных форм жизни, включая различные «души» (питательную, чувствующую, разумную), как последовательную актуализацию потенциала, заложенного в момент творения.

Различается и понимание роли тела и проблемы грехопадения. Григорий Нисский видит в телесной природе человека определенное несовершенство по сравнению с образом Божьим и связывает сексуальность с последствиями грехопадения. Однако он также рассматривает смертное тело и способность к половому размножению как средство для исправления человечества и его возвращения к Богу через индивидуальное покаяние. Немесий Эмесский не уделяет столь пристального внимания проблеме грехопадения и роли телесности в этом контексте. Его фокус смещен на врожденную свободу выбора и ответственность человека в рамках божественного миропорядка.

Григорий Нисский использует яркую метафору зеркала для иллюстрации связи между Богом, душой и телом. Душа выступает как зеркало, отражающее Божественную красоту, а тело, в свою очередь, отражает красоту души. Эта метафора подчеркивает онтологический статус человека как посредника между Творцом и творением. Эту связь Немесий также не анализирует.

Отдельно стоит выделить концепцию «мирового града» у Немесия Эмесского. Он представляет мир как полис, управляемый Божественным Провидением, где каждый человек имеет свое место и несет ответственность. Эта идея акцентирует социальное и политическое измерения человеческого существования, что не является центральным в антропологии Григория Нисского, который больше сосредоточен на индивидуальном духовном пути человека к Богу. Несмотря на это, у Григория есть сходный образ города! Он упоминается мимоходом, в самом начале: «И как, если обширный какой город разными входами будет принимать в себя пришлых и не все они станут входить в одно место в городе, но одни пойдут на рынки, другие — в дома, иные — в церкви или расположатся кто на улице, кто в переулке, кто в зрелищном доме — каждый по собственному своему усмотрению, так подобным этому вижу населенный внутри нас и град ума, который посредством чувств наполняют разные входы, и ум, рассматривая и разбирая каждого входящего, размещает по соответственным местам знания» [2, С. 11].

Наконец, следует отметить влияние философских традиций на обоих мыслителей. Оба испытали большое влияние Галена [8, С. 35 и 5, С. 172]. Оба обращаются к Аристотелю. Оба заимствуют и спорят с неоплатониками.

Однако, связь этих философов куда глубже, чем можно понять из их работ. Дело в том, что,

несмотря на широкую рецепцию и множество переводов и цитирований [9, С. 12], сам факт авторства Немесия в процессе усвоения ойкуменой его работы был утерян. Большой популярностью книга была обязана своему содержанию, а не репутации своего автора. Эта популярность, однако, подталкивала читателей, переписчиков и переводчиков приписывать авторство другим известным мыслителям. Например, Филипп Канцлер, Альберт Великий и Фома Аквинский в 13 веке цитируют труд Немесия под именем Ремигия Осерского, французского философа 10 века [10, С. 240]. Чаще всего, конечно, автором книги считали Григория Нисского. Сходство названий книг и написания слов “Нисский” и “Немесий”, особенно при написании от руки, повлияло на эту путаницу.

Этот фактор сильно затрудняет прослеживание влияния Немесия. Отдельные главы из его работы всплывают в различных манускриптах: например, первая глава, посвящённая человеку как микрокосму, всплывает в Florilegium Coislinianum, византийской антологии 9 века [11, С. 123]. В 7 веке в Византии имя Немесия ещё употребляется применительно к цитатам из его труда, например, Максимом Исповедником [12, С. 51]. От Немесия он берёт «определение промысла, доказательство его существования и обоснование, что существует промысел о каждой личности (PG 91,1189A-1193C), он уточнил учение Немесия о соотношении промысла и зависящего от нас: свершение не зависящего от нас полностью зависит от Божиего промышления, а зависящего от нас — кроме Божиего промышления, еще и от нашего изволения (см. Ep. 1: PG 91, 368D)» [13, С. 229].

В 8 же веке, вольно переводя Хелен Вихер, “что-то спутывает вопрос авторства трактата” [10, С. 240]. Иоанн Дамаскин цитирует Немесия в 16 главах своего 2Точного изложения православной веры», но ни разу не упоминает его имени. Он использует 24 глав из 44 глав Немесия, большая часть из них посвящена физиологии. Дамаскин не использует главы о душе совсем, а из части о свободе использует лишь часть о свободе воли и аргументацию её наличия. Лосев пишет, что самыми важными в труде Немесия являются 10 глав о свободе, с 35 по 44 [6, С. 41]. Из них Дамаскин использует лишь 4. Тем не менее, через этих двух невероятно известных и читаемых в Византии авторов Немесий оказал своё влияние на ранневизантийскую антропологию.

Григорий был более известным автором, чем Немесий. Как пишет Энтони Мередит, «его большая спекулятивная смелость и большая опора на платоническую традицию сделали его предметом восхищения для многих» [14, С. 129]. Влияние Григория кратко характеризует Щипина: «Преемниками каппадокийского богословия стали отцы Пято-Шестого (Трулльского) Собора, утвердившего канон иконопочитания, преподобный Иоанн Дамаскин, отцы VII Вселенского Собора, утвердившего догмат Иконопочитания, преподобный Максим Исповедник и его преемники по линии литургических толкований» [15, С. 109].

Большое сходство концепций этих авторов и приписывание авторства трактата Немесия Григорию позволяет нам говорить о том, что их философские системы можно рассматривать как взаимосвязанную часть процесса становления ранневизантийской антропологии. Их читали вместе, их цитировали вместе, и их идеи можно считать составляющими единый философско-богословский корпус. Их работы способствовали формированию христианского представления о человеке как о микрокосме, о свободе воли, взаимосвязи души и тела.

Выводы

Сравнительный анализ антропологических концепций Григория Нисского и Немесия Эмесского позволяет выявить глубинное родство их философских систем. Оба мыслителя выступают в рамках христианской парадигмы, стремясь соединить греческую философскую традицию с христианским учением. Они обращаются к философскому наследию Платона, Аристотеля, Галена и неоплатоников.

Общей для обоих авторов является идея о человеке как единстве души и тела, однако у Григория Нисского акцент смещён в сторону богословской герменевтики с привлечением цитат из Священного Писания, его антропология неразрывно связана с эсхатологией и сотериологией. Немесий же предлагает более философский подход, в которой на первый план выходит способность человека к нравственному выбору и участие в космическом порядке как гражданина «мирового полиса».

Различие в подходах проявляется также в интерпретации роли тела, природы души, вопроса предсуществования и сущности свободы. Григорий, фокусируя внимание на человеке как творении по образу и подобию Божьему, рассматривает человека как отражение Божественной красоты и как существо, призванное к преображению через подражание Христу. Немесий, напротив, делает акцент на телеологической упорядоченности человеческой природы и её вписанности в человеческие полисы, управляемые посредством

законов, и в космический полис, управляемый Провидением.

Особый интерес представляет историческая рецепция трудов Немесия, включая случаи приписывания его трактата Григорию Нисскому. Этот факт свидетельствует о сближении двух традиций, демонстрирует, как в рамках византийского богословия происходила трансформация философских источников. Идеи Немесия распространялись под именем более известного каппадокийца, оказывая влияние на таких авторов, как Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин. Труды Немесия и Григория Нисского можно рассматривать как взаимодополняющие друг друга части христианской ранневизантийской антропологии.

Список литературы

1. The Brill dictionary of Gregory of Nyssa / под ред. Giulio Maspero, Lucas F. Mateo Seco. — Leiden: BRILL, 2009.
2. Святитель Григорий Нисский. Избранные творения / сост. диакон А. Гумеров. М.: Сретенский монастырь, 2007. 383 с.
3. Ladner, G. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa. / Dumbarton Oaks Papers, т. 12, 1958. С. 59-94.
4. Motta, B. Nemesius of Emesa. // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. / под ред. L. Gerson. Cambridge, 2010.
5. Dusenbury, D. Nemesius of Emesa on human nature: a cosmopolitan anthropology from Roman Syria / Oxford: Oxford University Press, 2021. 260 с.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Харьков: Фолио; М: ООО «Издательство АСТ», 2000. 832 с.
7. Немесий Эмесский. О природе человека. М.: Букинист, 1998. 464 с.
8. McCormick M. The Theological Anthropology of St. Gregory of Nyssa / Dissertations and Theses. 7.
9. Morani M.: La tradizione manoscritta del De natura hominis di Nemesio. / Milan: Universita Cattolica, 1981. XXI + 224 с.
10. Wicher, H. Gregorius Nyssenus / Catalogus Translationum et Commentariorum. 5, 1976: 237-242 с.
11. Florilegium Coislinianum Δ-Z / под ред. José Maksimczuk. Corpus Christianorum Series Graeca, т. 91. CXXXVIII + 159 с.
12. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2007. 200 с.
13. Беневич Г. И. Краткая история промысла. От Платона до Максима Исповедника // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12, В. 4, С. 227-230
14. Meredith A. Gregory of Nyssa / Routledge, 1999. 165 с.
15. Щипина Р. В. Григорий Нисский. Создание канона / Санкт-Петербург: Изд. СПбКО, 2013. 205 с.

Referencies

1. The Brill dictionary of Gregory of Nyssa / под ред. Giulio Maspero, Lucas F. Mateo Seco. — Leiden: BRILL, 2009.
2. Svâtitel´ Grigorij Nisskij. Izbrannye tvoreniâ / cost. diakon A. Gumerov. M.: Sretenskij monastyr´, 2007. 383 s.
3. Ladner, G. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa. / Dumbarton Oaks Papers, т. 12, 1958. С. 59-94.
4. Motta, B. Nemesius of Emesa. // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. / под ред. L. Gerson. Cambridge, 2010.
5. Dusenbury, D. Nemesius of Emesa on human nature: a cosmopolitan anthropology from Roman Syria / Oxford: Oxford University Press, 2021. 260 с.
6. Losev A. F. Istoriâ antičnoj èstetiki. Itogi tysâčeletnego razvitiâ. Har´kov: Folio; M: OOO «Izdatel´stvo ACT», 2000. 832 s.
7. Немесий Эмесский. О природе человека. М.: Букинист, 1998. 464 с.
8. McCormick M. The Theological Anthropology of St. Gregory of Nyssa / Dissertations and Theses. 7.
9. Morani M.: La tradizione manoscritta del De natura hominis di Nemesio. / Milan: Universita Cattolica, 1981. XXI + 224 с.
10. Wicher, H. Gregorius Nyssenus / Catalogus Translationum et Commentariorum. 5, 1976: 237-242 с.
11. Florilegium Coislinianum Δ-Z / под ред. José Maksimczuk. Corpus Christianorum Series Graeca, т. 91. CXXXVIII + 159 с.
12. Petrov V. V. Maksim Ispovednik: ontologiâ i metod v vizantijskoj filosofii VII v. Ros. akad. nauk, In-t filosofii. M.: IFRAN, 2007. 200 s.
13. Benevič G. I. Kratkaâ istoriâ promysla. Ot Platona do Maksima Ispovednika // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii. 2011. T. 12, V. 4, S. 227-230.
14. Meredith A. Gregory of Nyssa / Routledge, 1999. 165 с.
15. Ŝipina R. V. Grigorij Nisskij. Sozdanie kanona / Sankt-Peterburg: Izd. SPbKO, 2013. 205 s.